Възхвала на политеизма

О д о М а р к в а р д

Това, което от моя страна бих искал да кажа по въпроса, ще го кажа в следните четири раздела: 1. Съмнения в стриптийза; 2. Мономития и полимития; 3. Неудовлетвореност (Unbehagen) от мономита; 4. Пледоария за просветена полимития. Така че започвам – съвсем конвенционално – с раздел

1. *Съмнения в стриптийза*. Митът е понастоящем полиморфно контроверсиален. Човек би могъл, разбира се, спокойно да опрости нещата; а не би трябвало: аз ще си го позволя, все пак. Съществуват – смятам – две основни позиции, към които обикновено се присъединява и една трета. Първите две имат една обща предпоставка. Удачното заглавие на книгата на Вилхелм Нестле, *От мита до логоса*[1], е било измислено за гръцкото пространство, но то надхвърля явно рамката на авторовия замисъл, превръщайки се в характеристика на хода на световната история на съзнанието в нейния късен стадий: като Просвещение тя е – изглежда е: при това няма значение дали това съответства точно или не на смисъла на Бултмановата формула – големият процес на демитологизация. Каквото и друго да е – митът във всеки случай е следното: нещо, което сме на път да оставим зад себе си; и тъй като е така: това е или – позиция 1 – добре, или – позиция 2 – зле. Тези две позиции – повече или по-малко радостното “Да” на залеза на мита: от Конт до Хоркхаймер-Адорно и Топич; повече или по-малко енергично предупреждаващото “Не”: от Вико до школата на Хайдегер – се оказват в известна степен неизбежно на дневен ред, ако световната история на съзнанието, поне в късния си стадий – като Просвещение, - действително е това: процес на демитологизация. Но така ли е наистина?

Тази история на процеса на демитологизация – според мен – е самата тя мит; обстоятелството, че смъртта на мита сама се

[1] W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates* (1940).

превръща в мит, доказва поне донякъде относителното безсмъртие на мита. Това е най-малкото довод в полза на твърдението, че ние не можем без митове. Също и това мнение – позиция 3 – съвсем не е ново: то се долавя у Леви-Строс, а също – ако не се лъжа – и у Ханс Блуменберг; то се застъпва открито от Колаковски. Аз се присъединявам към това трето мнение – но без да възприемам предложените обосновки.

Хората не могат да живеят без митове; и това не би трябвало да е учудващо, защото какво са митовете? “Митофилът” – така се самохарактеризира Аристотел – е човек, който обича да слуша истории: ежедневните клюки, легенди, басни, саги, епоси, пътеписи, приказки, криминални романи, и всевъзможни други истории. Митовете – съвсем елементарно – са именно това: истории. Някой ще каже: митът е по-фиктивен от една “history“ и по-реален от една „story“; но това не променя основния извод: *митовете са истории.* Който иска да скъса с мита, трябва да скъса с историите, а това е невъзможно; тъй като: “Ние хората винаги сме впримчени в някакви истории”, заявява Вилхелм Шап; “историята е емблемата на човека”, пише той, имайки предвид всеки човек, и е прав. Именно тази наша неизбежна впримченост в историите ни кара да разправяме една или друга история; при всичко, което ни се случва, това е понякога единствената свобода, която ни остава: да разказваме и преразказваме онова от историите, което не можем да променим.

Впрочем: не е ли вярно, че разказването на истории секва, щом човек наистина знае? Не трябва ли митовете да изчезнат там, където се появи истината? Само че точно това – струва ми се – е абсолютна заблуда. Аз не оспорвам, че митовете са се наместили фактически на още празното място, когато хората още не са знаели; само че това е един вид вторична употреба. Защото митовете, когато не са контрамитично префасонирани, не са подстъпи и протези на истината: митическата техника – разказването на истории – е по същество нещо друго, а именно изкуството да се подведе (не липсващата, а напротив) съществуващата истина до нашия житейски периметър. Истината по правило не е още там, когато – както, да

кажем, резултатите от точните науки, формули, например – е непостижимо абстрактна или – както, да кажем, истината за живота: смъртта – е жестока и неподдаваща се на изживяване: историите – митовете – не само могат, те трябва да се настанят там, за да внесат разказа за тези истини в нашия житейски свят, или пък за да ни разкажат за тези истини от дистанцията, която ги прави поносими за нас. Истината е едно, съвсем друго е, как може да се живее с нея: за първото е необходимо – когнитивно – знанието, за второто – житейски – историите. Защото знанието си има работа с истина и заблуда, историите с щастие и нещастие: не истината, а съжителството с истината е тяхната програма. Тъй че историите – митовете – не са длъжни да секват там където се появи истината, напротив, те водят началото си именно оттам: знанието не е гробът, а изходната точка на митологията. Затова правилото гласи: *Митовете са неизбежни*: narrare necesse est.

Ето защо ние не можем да махнем митовете просто така, както се махат дрехи, макар че и махането на дрехите понякога не е така лесно. “Моята идентичност е моят костюм”, казва Готфрид Бен. Единият от големите текстилметафорици на Цюрих, Готфрид Келер, пише: “Дрехите правят хората”; но ако е вярно все пак – “историята е емблемата на човека”, - че историите правят хората, то тогава дрехите, които правят хората, би трябвало да имат нещо общо с историите, които правят хората; затова другият от големите текстилметафорици на Цюрих, Макс Фриш, пише в *Гантенбайн*: “Аз пробвам историите като дрехи”. Затова не е вярно, че световната история на съзнанието е такава, каквато я виждат някои: стриптийз наречен “прогрес”, при който човечеството лека полека – повече или по-малко елегантно – сваля митовете си, за да остане накрая – облечено, така да се каже, единствено със самото себе си - безмитично голо; едно чисто голо човечество. Тази картина не е фриволна, а се придържа строго към рамката на изследваната от Блуменберг метафорика на “голата истина”. Емил Ласк говори за “логическа голота”; така че можем да говорим и за митическа голота: в човешката фундаментална сфера, това е една голота, каквато не

съществува. Митонудизмът се стреми към нещо невъзможно; защото – както ми се струва – всяка демитологизация е един добре компенсиран процес: колкото повече митове съблича човек, толкова повече митове остават. Затова именно имам съмнения в стриптийза: съмнения – по-точно казано – в представата за световната късно-историческа фаза на Просвещението като стриптийз на митовете. Самата тази представа – твърдя аз – е вече един мит. Ние не можем да се отърсим от историите – митовете; който го вярва въпреки това, се самозалъгва. Хората са сраснати с митовете; митически гол живот, без истории, е невъзможен. Да се премахнат митовете: това е безперспективно начинание.

2. *Мономития и полимития*. Противно на първото впечатление, с тези уводни разсъждения аз не искам да кажа, че Просвещението става безработно, че критиката на митовете отпада. Защото: ако премахването на митовете е безперспективно начинание, от това не следва, че по мита няма нищо повече за критикуване; напротив: едва сега просвещенската програма за критика на митовете получава ясни очертания. Предвид човешката сраснатост с митовете, критиката им става смислена и разумна именно тогава, когато митовете не се отхвърлят тотално, а се полагат усилия за разграничаване на полезните от вредните сортове митове и се вземат мерки за шкартиране на вредните.

Има отровни митове и аз ще се опитам тук да обясня кои са те. Моята теза – една работна хипотеза – е следната: опасен е винаги мономитът; безвредни, от друга страна, са полимитовете. Важното е човек да може да има много митове – много истории; не е за завиждане онзи, който – заедно с всички други хора – има и може да има само един мит – само една-единствена история. Затова правилото гласи: *Полезна е полимитията, вредна е мономитията.* Който участва полимитично – посредством живота и разказа – в много истории, той получава чрез всяка една история свобода от другите и обратно; който може и трябва да участва мономитично – посредством живота и разказа – само в една-единствена история,

няма тази свобода: той е изцяло в неин плен. Поради натиска за тотална идентичност с тази единствена история, той изпада в наративна атрофия и се оказва в състояние, което може да се нарече: не-свобода на идентичността поради липса на не-идентичност. Полимитичното разнообразие от истории осигурява пространството на свобода на не-идентичностите, което липсва при мономита. Полимитията е *разделение на властите*: тя поделя властта на едната история между много истории; и именно по този начин – divide et impera или divide et fuge, във всеки случай: освободи се като разделиш, тоест полимитията прави така, че при посегателството им срещу теб, властите, заключени в историите, се държат взаимно в шах и ограничават това посегателство – именно по този начин човекът се сдобива с шанса за свобода, с възможността да има своето собствено многообразие, тоест да бъде индивид. Той няма този шанс докато е неразделно подвластен на една-единствена история; там – при мономита – той става роб на абсолютно сингуларния мит в единствено число, който не търпи други митове освен себе си, защото повелява: Аз съм твоята единствена история, ти не трябва да имаш други истории освен мен.

От този мономитичен сорт е най-успешният мит на модерния свят: митът за неудържимия световноисторически възход към свобода, под формата на философията на историята на революционната еманципация. Това – Леви-Строс го нарича “мита на френската революция” – е един мономит: той не търпи – антиисторицистично – други истории освен тази за еманципиращата световна история. Тук се вижда: човек не може наистина да премахне митовете - историите, - но чрез постулирането на един монополен мит може да ги централизира и по този начин деплурализира. Тук става следното: в средата на XVIII в. – както показва Райнхарт Козелек в своите изследвания на историческите понятия – философията на историята, която възниква и получава името си тогава, прокламира, в контра на дотогавашната множественост на историите, история-*та* в единствено число. От тогава – от тази “епоха на сингуларизациите”, през която от

прогресите се пръква прогрес-*ът*, от свободите – свобода-*та*, от революциите – революция-*та* и както вече видяхме, от историите – история-*та*, - човечеството не може да се разпилява повече в отделни истории, които вървят по собствени, мултииндивидуални или мултикултурни пътища към хуманността, а трябва целенасочено да крачи през тази една-единствена история на прогреса, като единствения възможен път към целта на човечеството: през тази теснина ще дойде тя[2], няма друг път към свободата, тук тя се самоосъществява, необходимостта е с нея: или поне така изглежда. От тогава, който потърси спасение от тази еманципаторна история в други истории, става еретик, изменник на историята, враг на човечеството: в най-добрия случай той е просто реакционер. Така мономитът на онази история, която претендира, че не е вече "една", а е "самата" история, довежда до края на полимитията; бих искал да го нарека: вторият край на полимитията.

Защото този втори край на полимитията е отдавна подготвен и е късно следствие от онова, което може – съответно - да се нарече: първият край на полимитията. Имам предвид края на политеизма. Политеизмът е така да се каже класиката на полимитията. Историята е емблема не само на човека, тя е емблема и на бога: в политеизма има толкова много митове, защото там има много богове, които се срещат в много истории и за които могат и трябва да се разправят много истории. Онова разделение на труда в абсолюта, който е политеизмът – разделение чрез борба, а все още не чрез правни норми – се нуждае от и донася разделението на труда в историите чрез полимития. Монотеизмът е краят на политеизма; той е първият край на полимитията: едно съвсем трансцедентално – тоест, историческо – условие на възможността за мономития. В монотеизма, единият бог отрича – посредством своята сингуларност – многото богове. Едновременно с това той ликвидира множеството истории на това множество от богове в името на единствената история, която се изисква: провиденциалната история (Heilsgeschichte); той демитологизира света. Този процес се извършва епохално в

[2] "През тази теснина ще дойде той", Шилер, *Вилхелм Тел*.

монотеизма на Библията и християнството. Вярно е, че тук отговорните теолози – сочейки учението за троицата - обикновено протестират: християнството – за разлика, например, от исляма – не било “истински” монотеизъм. Но в нашия контекст е достатъчно, че християнството несъмнено “действа като” монотеизъм. Християнският еднобог донася спасение, обсебвайки изцяло историята. В рамката на историята на философията на християнството, той иска sacrificium mythorum[3] още преди – към края на Средновековието – да придаде на своята провиденциална власт облика на едно противосветско господство на произвола. Когато впоследствие тази власт – номиналистично – поисква от света още и sacrificium essentiae, а от човека още и sacrificium intellectus, това тласка човека и света към еманципацията: главата избира профанното, когато теологията кара човека, в името на бога, да се откаже и от главата си; а когато провиденциалната история стане противосветска, тогава светът – най-малкото в самозащита – е принуден да се формира противоисторийно: така самият монотеизъм тласва косвено света към безисторийност. През Новото време светът се формира на базата на отказа и от последната, провиденциалната история, тоест антиисторийно: като свят на точните науки и като система за задоволяване на нуждите; той се овеществява, превръщайки се просто в свят на вещите. Историите стават по принцип подозрителни: митовете – като суеверие, традициите – като предубеждения, историите – като инструмент на отвлечения дух на голата образованост. Краят на политеизма, монотеизмът, демитологизира – на практика – света, обричайки го на безисторийност.

[3] Несъмнено това силно опростено изложение сближава прекалено много мономита и християнската провиденциална история: провиденциалната история – както загатва изтъкването на това, че християнството не било “истински” монотеизъм, а само “действало” като монотеизъм – си остава или става една сравнително либерална моноистория, която в действителност толерира и дори вдъхновява подисториите – и в този смисъл полимитията. Полимитията – струва ми се - запазва неофициално присъствие и в най-радикалната и безапелационна мономития: отмъщението на мономитично изтласканата полимития върху мономита - това е целият виц. – Б. авт.

3. *Неудовлетвореност от мономита*. Само че хората не могат без митове: ако това – както казах в началото - е вярно, тогава безисторийността на модерния овеществен свят не е придобивка, а загуба, и то загуба, която не може да се издържа и не може да се поддържа. Така че модерният свят не е преодолял митовете и историите, а е произвел фактически само един историен дефицит: празно място, лакуна.

На това празно място сега се намества – явно неудържимо – следмонотеистичният мономит: революционната история на еманципацията на човечеството (която по линия на утопията може да мине за кратка история, а по линия на диалектиката – да придобие митична обстоятелственост), обявена от философията на историята за история-*та* в единствено число. Това – след като по пътя на своята сингуларност бог накрая се оттегля от света в ъгъла си – е продължението на провиденциалната история с полу-други средства: този мит за края на мита остава – както провиденциалната история: не като нейната секуларизация, а като провала на секуларизацията ѝ – единствената история за овластяването на една единствена сила като спасителка на човечеството. Същевременно обаче този мономит за “историята на еманципацията” е отделен чрез края на монотеизма от християнската провиденциална история като нейно профанно копие: в историческо отношение, следователно, той е едно много късно и модерно развитие; той принадлежи не на старата, а на съвсем новата митология.

Изразът “нова митология” възниква малко преди 1800. “Трябва ни една нова митология”, “една митология на разума”: пише през 1796 авторът на така наречената “Най-стара системна програма на германския идеализъм”; аз се числя към онези, които споделят застъпеното първо от Розенцвайг и последно от Тийет мнение, че това е бил Шелинг. Само че Шелинг, който прокламира с тези думи “новата митология”, става – и туй ми се струва забележително – философът не на новата, а философът на съвсем старата митология. Чак до наши дни е видно, че новата митология постига успех като митология на новото: в мита за прогреса, за революцията, за

промяната на света, за идното царство, за общата стачка, за последната битка и последната класа, и т.н. Касае се за тотална ориентация посредством единствената история за овластяването на една-единствена сила; това именно е онзи вид мономит, който става възможен и опасен след християнството; абсолютният сингуларен мит в единствено число, който – като втория край на полимитията – забранява множествеността на историите, допускайки една единствена история: мономита за революционната история, единствената, която е в състояние да донесе блаженство на човечеството. Със завладяването на сегашния свят, тази нова митология ликвидира именно онова, което е свободата в митологията: множествеността на историите, разделението на властите в абсолюта, великия хуманен принцип на политеизма. Християнството го изтласка от неделята на модерния свят, новата митология иска да го изтласка и от неговото ежедневие. Затова към новата митология спада и неудовлетвореността от нея. Късните произведения на Шелинг – струва ми се – са вече реакция на тази неудовлетвореност: те се дистанцират – в буквалния смисъл – от новата митология. Затова неговата *Философия на митологията* не се занимава с новата, а със съвсем старата митология; и затова неговата *Философия на откровението* предприема опит да сведе новата митология до най-старото ѝ състояние и така да я запази като позиция; тъй като християнското откровение: това е най-старата нова митология.

Отдръпването на Шелинг от новата митология чрез извръщане към съвсем старата е показателно за съдбата на интереса към мита в модерния свят като цяло. Това развитие е белязано от неудовлетвореността от мономита. Още веднага след възникването на модерния мономит чрез създаването на сингуларното понятие историята-*та*, малко след 1750 се формира реакция – репрезентативна при Кристиан Готлоб Хайне – под формата на афирмативния интерес към полимитията на старата и най-старата митология. Тъй като – на фона на монотеизма и мономита за историята на прогреса – след политеизма, на път да изчезне от

нашия свят е и полимитията, човек започва да я търси – чрез митологически поврат към екзотичното – извън него: диахронично в предисторията или синхронично в чуждите светове, най-добре в предисторията на чуждите култури. Такъв носталгичен поврат към екзотична полимития предприема така нареченото от Карл Отлиб Мюлер “ориенталство” (Morgenländerei) в археологията: изследването на митовете се връща назад във времето преди гръцката класика, стигайки чак до нейните ориенталски корени; това е, така да се каже, един ранен и прикрит опит за митология на третия свят. Тя има – според мен – поне три стадия: първо митологическите изследвания в класическата филология, от Хайне и Цьога през Гьорес и Кройцер до Бахофен; после иманентно екзотичният сурогат на ориенталството, проявяващ се в ориентация към германската митология, да кажем при Вагнер; накрая – след конверсията така да се каже от Один в Мао – синологическото ориенталство на нашия век, което – въпреки прехода от Хафез към Хо – все още следва девиза на *Западно-източния диван*: “Към чистия Изток тръгни, въздуха на патриарсите вкуси”; това митологическо ориенталство се разпада днес на маоизъм и туризъм. Неговото сериозно и надвишаващо го съответствие е структурната етнология: опитът специално на Леви-Строс да се дистанцира от новия мономит на новото, като го изложи на конкуренцията на чужди – полимитични – митологии и по този начин го релативира. Тук навсякъде се долавя Русоисткият интерес към добрия дивак. Това, че той живее в предисторията или в тъжните тропици не е достатъчно: носталгията го транспортира – с цитат: тъй като хората са цитиращи същества – в най-настоящето настояще. В сферата на модата, разривът с установеното не случайно се демонстрира чрез savage-look: сплъстеното и брадато нещо, което бродеше и броди сред нас, представлява (като връх на модерността) le bon sauvage; и не е вярно онова, в което иска да ни убеди заблудата на възрастните: това не са непригладени хора, а пригладени цитати: цитати от Русо. Това, на което ставаме свидетели тук – преобразяването на най-старото в най-модерно, превръщането на архаичното в авангардистично – може да се

проследи и в други сходни развития, например: това, което – напълно в контекста на митологическото ориенталство – естетиката на Хегел идентифицира като изкуството преди “класическата” и “романтичната художествена форма”, така наречената, в съответствие с терминологията на Кройцер, “символична художествена форма” на – по думите на Хегел – “абстрактното” изкуство, става най-късно в началото на XX в. лозунгът на авангарда. В рамката на естетиката на “художествените форми”, то се превръща, тъй да се каже, от последната в първата глава: от най-ранното в най-прогресивното изкуство. То също придобива този авангардапил, естествено, само като се свърже с мономита на прогреса и се постави в негова услуга: мономитът доминира полето на настоящето – струва ми се – до такава степен, че на това поле може да вирее само онова, което се пригоди към него и му се подчини.

Цялостната съдба на това контрадвижение срещу новия мономит явно не е удачна: тъй като мономитът за сингуларната история на прогреса доминира модерния свят, предизвиквайки неудовлетвореност в него, съвременниците търсят изгубената полимития в екзотичната митология на предисторията и чуждите светове. Тъй като това – явно – не е достатъчно, се стига до опита за превръщането й в настояще; само че тогава старата митология престава да бъде онова, заради което е търсена: като се подчинява на мономита на новото, тя изгубва своя полимитичен характер; така в последна сметка тя само потвърждава неговата власт. Така в случая контрамярката бива надживяна от повода, който я предизвиква: от неудовлетвореността от мономита. Оттук – струва ми се – следва: интересът към екзотичната – старата и чуждата – митология е симптом, но не и решение.

4. *Пледоария за просветена полимития.* Следователно, за да се намери решение, е необходимо да се обмислят алтернативни контрамерки. Аз ще направя това под формата на една кратка скица, без да напускам тематичното поле на мита, а само като разширя

радиуса на действие на фокусираното върху мита внимание; тъй като съсредоточаването на вниманието само върху екзотичната – старата и чуждата – митология крие риска да блокира насочването на вниманието към съответните модерни явления. Така се стига до една половинчата характеристика на настоящето, маркираща само това, което засегнах дотук: модерното овеществяване, което е безисторийност, и неговата – изглеждаща неизбежна – компенсация чрез новия мономит. Но настоящето е не само това, а в митологическо отношение във всеки случай - не само мономития; тъй като – и това е моята заключителна теза – *съществува и една специфична за модерния свят полимития:* на нея именно трябва да се заложи, за да се трансформира неудовлетвореността от мономита в продуктивна енергия. Защото е валидно не само това: монотеистичната демитологизация е косвеното овластяване на новия мономит; валидно е също и това: монотеистичната демитологизация лансира в модерния свят именно това, което искаше да ликвидира: полимитията. Как става това?

Може би така: монотеизмът разомагьосва и отрича политеизма, а с него и полимитията. Но модерният свят започва – в загатнатия по-горен смисъл – с това, че бог се оттегля от света в своя ъгъл: тоест, с края на монотеизма. По този начин краят на монотеизма дава нов шанс на политеизма и полимитията – както и на други феномени, уж покорени от монотеизма: например, съдбата; той оставя – един вид - в сила тяхното разомагьосване, но отрича тяхното отрицание. С други думи: политеизмът и полимитията – разомагьосани – могат да се възродят именно в модерния свят: като просветен политеизъм и просветена полимития. Бих искал да обърна внимание на три обстоятелства, които имат място в този контекст.

На първо място, *разомагьосаното възраждане на политеизма.* Модерното – профанно, светско – агрегатно състояние на политеизма е политическото разделение на властите: това е просветен – секуларизиран – политеизъм. То не започва едва с Монтескьо, Лок или Аристотел, а още при политеизма: като разделение на властите в абсолюта чрез плурализма на боговете. Монотеизмът беше онзи,

който им забрани небето, оспорвайки им по този начин и земята. В началото на Новото време обаче християнският еднобог, който отричаше многото богове, се оттегли от света в своя ъгъл. По този начин той не просто ликвидира небето, а освободи същевременно земята – отсамния свят – за сега, разбира се, разомагьосаното, разбожествено възраждане на многото богове. Като ги прогони от небето, библейският монотеизъм на практика само допринесе за установяването им на земята: те се настаниха там под формата на застиналите в институции разбожествени богове легислатура, екзекутива, юрисдикция; като институционализирано съперничество между организациите с цел политическо волеизлияние; като федерализъм; като конкуренция между икономическите сили на пазара; като безкраен разнобой от теории, мирогледи и меродавни ценности: “Безбройните стари богове,” – пише Макс Вебер – “разомагьосани и затова под формата на безличностни сили, се надигат от гробовете си, напират към власт над нашия живот и отново се впускат във вечната борба помежду си.”

На второ място, *генезисът на личността*: последната живее от това разделение на властите. Личността се формира в опозиция на монотеизма. Докато – в условията на политеизма – властта е у многото богове, индивидът – когато не е застрашен от политически монополизъм – поддържа без много шум своя периметър на действие, като се извинява пред всеки бог със задълженията си към другия и по този начин постига една темперирана недосегаемост: необходима е известна степен на немарливост, резултат от сблъсъка между управляващите власти, за да може човек да се сдобие с това свободно пространство; известен минимум от хаос е условието за проява на индивидуалността. Щом обаче – в условията на монотеизма – властта бъде експроприирана от един единствен бог с един единствен провиденциален план, човекът е принуден да се постави изцяло в негова услуга и да му се подчини изцяло; за да устои, той трябва изрично да се конституира като индивид със свой вътрешен живот; той неутрализира всевластието чрез затваряне в себе си. Така че не политеизмът е измислил индивида: той не се е

нуждаел от него, защото не е имало монотеизъм, който да застрашава екстремно индивида. Монотеизмът от своя страна също не е откривател на индивида, но той – и именно той, разбира се, - предизвиква откриването на индивида, защото едва той – монотеизмът – става истински опасен за него. Затова индивидът може да излезе на бял свят едва в следмонотеистичната епоха и – в условията на секуларизирания политеизъм на разделението на властите – едва в модерната епоха се сдобива с истинската свобода да се изживее като личност. Тази свобода е застрашена винаги когато личността – мономитично – се покори на някоя нова монополна сила. Хипнотизирана от новия мит на сингуларната история, личността остава тогава посред пътя, който уж е пътят към рая на земята, а в действителност води към земната идентичност между рай и ад: към интегрираната цялостна вечност.

Затова, за да може отново да оцелее, индивидът се нуждае, на трето място, от *разомагьосаното възраждане на полимитията*: за да утоли зависимостта си от митовете не – мономорфно прогресивно – посредством една абсолютна сингуларна история, а – полиморфно трансгресивно – посредством множество релативни истории. Съществува – както казах – една полимития, която е специфична за модерния свят. Това трябва да се подчертае изрично: обичайното отхвърляне на дефиницията на митовете като истории – срещащо се както у Ролан Барт, така и у Алфред Боймлер – е просто прийом, с който митовете биват ограничавани до сферата на екзотиката и който отрича, че и настоящето произвежда своите митове. Колкото повече митовете се възприемат като истории, толкова по-ясно се вижда: съществува една специфично модерна полимития. Тук ще назова две от формите ѝ: историческата наука и естетическата наслада, наречена роман. Те са специфично модерни явления, които проучват или измислят, във всеки случай, които разказват много истории. Монотеизмът заличава многото богове от историите, краят му заличава от тях и еднобога като централна действаща фигура: така – разомагьосани –митовете, модерни във всяко отношение, встъпват в прозата: от култа в библиотеката. Историческите

произведения и романите присъстват там като полимитовете на модерния свят: това също е просветен политеизъм. Просветеното при тях между другото е, че фикция и реалност си търсят различни жанрове, макар че в реалните истории на историците – доколкото последните остават историци, тоест пишейки разказват истории – неизбежно се запазват останки от фикция, а във фикциите на романистите – особено след модерното разомагьосване на епоса и свеждането му до “епопея на изоставения от бога свят” – fundamenta in re[4]. Историите и романите са – просветените – полимитове на модерния свят. Време е, отхвърляйки лошото продължение на монотеизма чрез мономития, да се застъпим за модерните – историческите и естетическите – истории в множествено число и в този смисъл за просветения политеизъм, който защищава индивидуалните свободи, внасяйки разделение и в онези власти, които са самите истории.

Възможно е – ако ми позволите накрая тази забележка, - всичко това да има последствия и за философията. Историите трябва отново да бъдат разрешени: добре мислено е наполовина разказано; а който иска да мисли още по-добре, той би трябвало може би да разказва изцяло: философията трябва отново да може да разказва, като – естествено – плати цената за това: признаването и понасянето на собствената си контингентност. Но човек предусеща вече ужасените викове от собствената гилдия и нейните възмутени предупреждения: че това означавало релативизъм и че щяло да свърши зле или дори да доведе до скептицизъм. Имало едно време един скептик, който чул това, но не го възприел като възражение: какво си мислят тези – прошепнал той, когато разбрал, че това предупреждение е адресирано към самия него: но от предпазливост, само прошепнал – какво си мислят, защо аз съм скептик? I like fallacy[5]. Това е моята позиция, но аз мога винаги и да я променя: разказвам – като един вид Шехерезада, която сега, естествено, трябва да разказва, опонирайки на собствената си смъртност – разказвам, следователно още съм;

[4] Основания в действителността (лат.).
[5] Обичам софизма (англ.).

така – именно така – и разказвам: истории и спекулативни къси истории, и други философски истории, и философия като истории, и други истории, и – когато става дума за мита – истории за историите; и ако не съм умрял, значи съм още жив и днес.

Превод от немски С т о я н Г я у р о в

Odo Marquard, *Lob des Polytheismus*. “Abschied vom Prinzipiellen” (1981).